



Primera revista digital en América
Latina especializada en tópicos de Comunicación
ISSN 1605-4806

Razón y Palabra

PRESENCIA Y PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA ALEMANA EN LA COMUNICOLOGÍA HISTÓRICA

Autor: Roberto Aguirre Fernández de Lara

Breve semblanza del autor: mexicano. Licenciado en Comunicación, maestro en Ciencias del Lenguaje y doctorando en Percepción, Comunicación y Tiempo en la Universidad Autónoma de Barcelona. Premio nacional de tesis de licenciatura del Coneicc 1998. Miembro del Grupo Hacia una Comunicología Posible. Profesor de Teoría de la Comunicación, Filosofía de la Comunicación, Semiótica, Análisis del discurso, Redacción y Derecho a la Información.

Dirección electrónica: zimmer20us@yahoo.com

Resumen

El objetivo de mi participación es hacer un apunte de la incidencia de los autores y las corrientes fundamentales de la filosofía alemana a partir de Immanuel Kant en el desarrollo epistemológico y teórico de la Comunicología Histórica. La presentación se desarrollará al revisar las relaciones efectivas y sugerentes entre los sistemas filosóficos clásicos de la filosofía alemana en el espacio comprendido (idealismo, fenomenología y existencialismo) con las epistemologías que la Comunicología posible ha descrito en la Comunicología Histórica. La importancia de este ejercicio está en delinear la presencia de la transformación de la pregunta central de la filosofía moderna sobre el conocimiento en la Comunicología Histórica. También, se propone una reflexión al notorio hecho de que en los dos autores ubicados en el umbral de la filosofía alemana moderna, en tanto recuperan a los clásicos referidos para seguir proponiendo en algún grado la vigencia del problema epistemológico, el fenómeno de la Comunicación se constituye la garantía de sentido en las relaciones hombre-mundo.

Palabras clave: Filosofía alemana moderna, fuentes científicas, Comunicología Histórica, epistemología filosófica, epistemología científica.

Presencia y perspectivas de la filosofía alemana en la Comunicología Histórica

Roberto Aguirre Fernández de Lara

1. Introducción

Como en todos los campos de saber científico y disciplinas, Exactas, Naturales o de las Ciencias Sociales y las Humanidades, la Comunicología Histórica tiene como marco más amplio la tradición filosófica en su conjunto. Y tanto por tradición filosófica como por disciplinas nos referimos estrictamente al conocimiento producido en el mundo moderno occidental en un proceso que inicia su elaboración cognitiva, afectiva, social y cultural en el siglo XVI. Ciertamente es que de allí hasta el siglo XIX se va consolidando, con las invenciones, la creación de los estados nacionales, del derecho positivo, de la literatura, del espacio público, del colonialismo europeo, de las guerras, y otros, entre ellos la ciencia, la época correspondiente al mundo moderno occidental.

Los límites de dicha remisión son relativos a considerar que en dicho periodo de tiempo y como parte de ese proceso de modernización hay una constante tensión entre el pensamiento filosófico y el científico, persistente hoy en otros términos y parámetros no del todo noveles, que dejan a la filosofía como precedente temporal y conceptual de la ciencia. Lo anterior se puede bien sintetizar en la consideración relativa a que toda postura, teoría y modelo científico suponen una determinada teoría filosófica, independientemente de la capacidad de la comunidad científica en cuestión para advertirlo y enunciarlo en sus planteamientos.

Lo anterior ofrece menos complejidad en disciplinas donde los paradigmas filosóficos en que sostienen son más homogéneos y hay más complejidad en el caso contrario. Tal es el caso de la Comunicología General y también el caso del esfuerzo de la Comunicología Posible al identificar, en la compilación que realiza, un marco de epistemología científica de carácter positivista, otro hermeneútico y otro sistémico.

Sin embargo, estas denominaciones epistemológicas de la ciencia no son un retrato uno a uno con las doctrinas filosóficas modernas y sus autores. Hay por lo tanto una distancia o un horizonte por describir y del cual dar cuenta en torno a sus encuentros y desencuentros. Lo anterior es una tarea ingente y de mayúscula importancia para entender la Comunicología Histórica; para orientarse en la Posible, y para el horizonte de una Comunicología General.

Los marcos epistemológicos de la Comunicología Histórica¹ son aportaciones desde las fuentes científicas que han constituido a ésta. Estos

¹ Es notorio que en las transformaciones del campo profesional y escolar de la Comunicación en México el periodismo y las Ciencias Sociales clásicas han perdido su antaño protagonismo frente al ámbito organizacional, la publicidad, la mercadotecnia, entre otros, expresiones ellas del estudio de la Administración u otras áreas de disciplinas más tecnológicas. Muestra de ellos son los esfuerzos de las pertenecientes al ámbito de la Administración por dar cercanía nominal, al menos, con la Comunicación como campo de saber. Así se habla de Comunicación publicitaria, Comunicación mercadológica, entre otras. Diversas escuelas de Comunicación, ya no solo en la universidad privada sino también en la pública, están adscritas al ámbito de las Ciencias Sociales a la Administración o las Ciencias Económicas –incluso resultó una moda mas o menos relevante en la segunda mitad de la década de los años 90 del siglo XX y hasta el 2004, aproximadamente- y dejan de lado en su rediseño curricular la formación conceptual más consistente de las Humanidades y las Ciencias Sociales. Lo anterior se asocia a transformaciones de órdenes diversos como el de la presencia y la legitimidad de las profesiones de la burocracia y la élite política que hoy gobierna México y su economía. Desde allí se ensaya una transformación de la universidad pública mexicana en la que las Ciencias Sociales y las Humanidades pierden espacio tanto por ser el terreno formativo de la burocracia y la élite política que hoy ha perdido parte significativa del poder político en México y porque las Humanidades son recuperadas –en buena parte- en su asociación con una perspectiva confesional de ideas en la universidad privada. Sin duda, este hecho se asocia a fenómenos y transformaciones de época más universales, de las que se ha dado cuenta en la discusión sobre el cambio de época y los cambios económicos mundiales. También, esta transformación se asocia a escenarios más regionales y locales en los que los perfiles académicos de los formadores prevalece el criterio de mera adaptación al entorno. Sin duda, entendible en las coyunturas laborales de cada región. En esta circunstancia el campo escolar y profesional de la Comunicación es uno de los más sensibles. Dicha condición se explica por razones tan diversas como la mentalidad según la cual las tecnologías de la información y la comunicación están de moda como explicaciones cuasiabsolutas de las transformaciones sociales y culturales. También, toda vez que los campos escolar y profesional de la Comunicación no han empujado a objetos y perspectivas de estudio que permitan hablar de una disciplina específica, o a hacer un consenso sobre conceptos, axiomáticas, cuerpo de postulados, lógicas de raciocinio y averiguación dentro de su comunidad científica, se muestran altamente vulnerables a modas y coyunturas conceptuales como a entronizar a objetos empíricos en el centro de su reflexividad. Lo anterior es sin duda un disfraz, pues esos objetos empíricos importan desde cómo se definen, y eso es el fondo descriptivo de la disciplina. Ante tal circunstancia hay diferencias de respuesta, una de ellas es la nuestra, averiguar la pertenencia del campo profesional y escolar desde su construcción conceptual, lo que nos lleva a la filosofía; otra es sin duda dejar este abordaje de lado a favor de relacionar los campos profesional y escolar con objetos empíricos, ejercicios y rutinas laborales. Sin embargo, estos son desde cómo son conceptualizados y desde colecciones de supuestos que los gremios escolares y profesionales y la sociedad asume al respecto. Es decir, lo que estos son es un problema conceptual, lo que remite a preguntar no por los objetos en relación con la realidad física o material sino en la relación con el ente cognoscente. Dentro de ambas respuestas, existen posturas más abiertas o más restringidas, las primeras asumen que conviene hacer, de principio, una averiguación sobre el campo escolar, profesional y académico de la Comunicación que ensaye la posibilidad más ambiciosa de un juego entre las epistemologías; lo anterior representa crear otro nivel de observación. En caso de no ser posible, apostar por tres epistemologías distintas con objetos y perspectivas diferentes. La ruta restringida busca, de principio, dejar al campo escolar, profesional y académico limitado al universo de las Ciencias Sociales. Esta

marcos epistemológicos de la ciencia se enmarcan por distintas doctrinas de la filosofía moderna occidental que son distinguidos junto a la constitución de los estados e identidades nacionales europeas occidentales y centrales. Dentro de esta relación, parto de la hipótesis de que ha sido la filosofía alemana quien más se ha organizado desde la forma de sistemas de ideas que buscan una explicación total del mundo y sus entes –incluido el sujeto cognoscente- en sus esfuerzos por preguntar y responder a la pregunta sobre el conocimiento. Su expresión son sistemas de pensamiento con autores y discípulos que han dado continuidad, transformando en mayor o menor grado el sistema de ideas de sus tutores.

En el ámbito latinoamericano, producto de nuestra historia cultural como de nuestros sistemas educativos, es el caso del mexicano, tanto la filosofía española como la francesa han tenido una presencia formativa y en el desarrollo de las Ciencias Sociales y las Humanidades, dentro de ello la Comunicología Histórica. De principio, la filosofía alemana ha permanecido más lejana, al menos como figura inmediata o mediatizada a través de autores ibéricos que se han acercado o formado en ella. Tal es el caso de José Ortega y Gasset². Sin embargo, la filosofía alemana y sus hombres aparecen y rondan la formación en Comunicación.

ruta, conservadora, parece una respuesta compartida por varios al avance o incursión de, por un lado, el pensamiento administrativo de la Comunicación en lo escolar y lo profesional, y por el otro, al avance de los pensamientos fenomenológico, el sistémico, el constructivista y el evolutivo, en tratamientos más profundos. El segundo conjunto tiene un horizonte muy distinto respecto al primero como a la ruta conservadora mencionada. El campo académico de la Comunicación está lejos de poder ser el fiel renovador de las Ciencias Sociales por la carencia de construcción axiomática y conceptual, al menos si la apuesta llega a tal grado. Sin duda, como espacio de confluencia de intenciones compartidas de las distintas Ciencias Sociales y de rejuego para la alimentación de ellas mismas y sus recursos analíticos es sin duda valioso y ha mostrado ser una gran arena. Sin embargo, eso no aporta, de principio, ni es una garantía de formalización conceptual del campo, sino de ancla a las posibilidades y trayectorias de unas Ciencias Sociales que pueden actuar de manera muy conservadora, de hecho clásicamente moderna, ante la creciente incursión de respuestas de las Ciencias Exactas y Naturales a preguntas de las Ciencias Sociales, las Humanidades y la propia filosofía. En este rejuego, ¿dónde quedan las posibilidades disciplinarias de la Comunicación y la posibilidad de una Comunicología General? Pensar en el campo de la Comunicación es mezquino, al menos si se asume sin mayor averiguación formal que éste o su objeto está incapacitado por alguna especie de naturaleza propia para la formalización, la sistematización y demás rasgos de lo que puede ser una ciencia contemporánea.

² Así, queda de lado la obra de José Ortega y Gasset, que tiene una relevancia mayúscula en la inspiración de programas académicos de Comunicación en nuestro país. Expresión de ello es el caso de la Universidad Iberoamericana y su papel fundacional en los estudios de Comunicación en México y en el imaginario de lo que es y se espera profesionalmente de los sujetos formados en Comunicación desde la perspectiva de las Humanidades. Esa falta de sistematización, común en la filosofía española y portuguesa ha sido sin duda un límite de su valor y de su referencia en la construcción de las disciplinas científicas.

La presencia del Marxismo en la Comunicología Histórica ha sido, al menos potencialmente, una de las grandes vías de acceso a nombres como Friedrich Hegel o Martin Heidegger; y más contemporáneamente nombres como Jürgen Habermas o Kart Otto Apel son mentados con frecuencia, independientemente de cuánto manejo conceptual y capacidad formativa se tiene en el campo para hacer una lectura profunda de sus textos. Finalmente, presencias como la de Immanuel Kant, la de Edmund Husserl o la de Hans-Georg Gadamer subyacen en más de una de las fuentes científicas de la Comunicología Histórica de manera más explícita o implícita.

No es irrelevante además señalar que la actividad propagandística de los vencedores de la Segunda Guerra Mundial ha ayudado a construir una imagen poco amigable del pueblo alemán, su pensamiento y su cultura. Además, el alemán nos resulta un idioma sin duda distinto y distante, lo que con lo anterior facilita alimentar cualquier imaginario desacertado desde donde leer la obra más académica; y, efectivamente, es sin duda una cultura con una sensibilidad y una historia distinta a la nuestra. Sin embargo, la relación entre el mundo latinoamericano y el germánico tiene caras y momentos previos a la guerra mundial que permitieron y facilitaron el encuentro y el enriquecimiento entre dos culturas distintas.

Ilustrativo es el caso de la presencia de la familia Welser, comerciantes del sur alemán que, por su apoyo a la Corona de Carlos V de Alemania y I de España, reciben privilegios y propiedades en lo que hoy es Santo Domingo y Venezuela; estos alemanes fueron objeto de los mismos derechos que los españoles y lograron la migración de mineros sajones a sus propiedades americanas. En las expediciones de navegantes como en los ejércitos independentistas de Latinoamérica hay presencia de militares y navegantes alemanes. Simón Bolívar recurre al barón Humboldt para buscar tanto apoyo a la causa independentista como apoyo técnico en diversas tareas. Humboldt, tras su expedición a América Latina es un promotor de las causas políticas y del estudio del subcontinente en todos sus planos. En México, Juárez, en su calidad presidencial, le concede el título de Benefactor de la Patria.

En el siglo XVI había ya publicaciones en alemán de navegantes germánicos que participaron en expediciones portuguesas y españolas. En estas obras se describen los parajes como las personas de América Latina. Hasta 1600 había 900 obras sobre América y hasta 1650 otras mil 300.

Las ciudades alemanas, destacadamente Hamburgo, y la misma Prusia se mostraron simpatizantes de las causas de independencia en América Latina y establecieron desde pronto relaciones comerciales. Curioso es que el movimiento en pro de la independencia en América Latina resultó un modo de incidir en el movimiento democrático de la propia Alemania. El debate sobre Latinoamérica resultó un modo en que los republicanos alemanes difundían sus ideas.

La emigración alemana a América Latina tuvo su primera expresión a principios del siglo XIX, se dirigió al Brasil y más tardíamente a las colonias españolas. A partir de 1820, el Brasil atrajo oficialmente a inmigrantes alemanes. Una segunda oleada se dio a mediados del siglo XIX, como consecuencia de la crisis agraria sufrida entre 1846 y 1847 y la revolución frustrada de 1848. En esta ocasión, la mayor parte de la emigración se dirigió a Argentina, Chile y Centroamérica. Igualmente, Argentina hizo un esfuerzo oficial por atraer inmigrantes alemanes. En Alemania se fundaron oficinas y asociaciones de emigración para América Latina. En 1896, tras la derogación de una prohibición de emigración del Imperio alemán (Rescripto von der Heydt) se sucede otra oleada. Tras la Primera Guerra Mundial y durante la Segunda se dan otras oleadas.

En cuanto las relaciones culturales, son relevantes la presencia cultural de los jesuitas alemanes a partir del siglo XVI y su labor educativa en planos como la geografía, la cartografía, la etnología, la lingüística, la pintura, la arquitectura, la botánica, la pedagogía y la artesanía. También, en el siglo XIX es importante la recepción del derecho positivo alemán y la filosofía alemana del derecho en el diseño jurídico de estos nacientes en el subcontinente.

Desde el principio del siglo XX, las obras de los sociólogos alemanes marcan la principal corriente de esta disciplina en América Latina hasta los años setenta del mismo siglo. Posteriormente, la teoría de la dependencia – proveniente de América Latina- preside el debate en Alemania hasta los años ochenta. Ninguna escuela filosófica de origen alemán quedó sin ser recibida en el subcontinente, en ocasiones con fenómenos de ida y vuelta, al repercutir en el pensamiento alemán. Es el caso de Carlos Cassio, Carlos Estradas, Miguel Reale y Eduardo García Maines. Entre las presencias más destacadas se encuentran el idealismo hegeliano, el pensamiento de Nietzsche y en menor medida la filosofía de Heidegger y la fenomenología husserliana.

En el siglo XX las editoriales de México y Buenos Aires traducen numerosas obras alemanas y la obra de Goethe ha sido ampliamente estudiada por autores como Manuel González Prada, Ernesto Quesada o José Rodó y sobre todo Alfonso Reyes. El desarrollo de instituciones culturales y de educación superior de diversa índole en el subcontinente tuvo entre sus protagonistas a estudiosos y científicos alemanes.

Además, no solo la filosofía alemana sino la práctica social de la comunicación están presentes en la Comunicología Histórica. En nuestro campo escolar, profesional y académico esto es de mayor importancia. Es el periodo de los años 20 a los años 60 del siglo pasado cuando se suceden hitos e íconos fundamentales de la comunicación de masas. El cine de Eisenstein, las películas de Orson Wells, la expansión de la radiodifusión, de los automóviles y los grandes edificios, las marchas multitudinarias, el estado de bienestar, etc. Esos son los años clásicamente modernos en sus recursos, objetos y en la pretensión de la información para las masas como espacio de competición entre naciones, clases y grupos. Desde los medios impresos como empresas desarrolladas por criterios aún familiares y su conversión a empresas con estructuras administrativas hasta esta etapa del estado de bienestar como proveedor de masas ingentes, la cultura, la sensibilidad y el pensamiento moderno pertenece a una Europa cuyo motor no está tan al occidente como nos ha tocado ver a las generaciones de la posguerra, sino más en el ámbito de la Europa central. En ésta, Alemania es un eje de gravedad. Una de estas expresiones es el desarrollo de los sistemas y escuelas filosóficas y la geografía en que se distribuye su presencia e impacto en la vida académica y científica del entorno europeo y mundial.

2. La filosofía moderna alemana

Ésta ha dado en el periodo de la modernidad occidental autores y escuelas que representan un espectro amplio de posturas y sus contradicciones. Eso es un mérito y un rasgo de protagonismo. La historia y la secuencia de estas doctrinas filosóficas son indicativas del paso de la confianza en la modernidad al desgaste de la misma.

En este trabajo me voy a remitir a las doctrinas filosóficas desde Immanuel Kant -por considerar que en su obra el problema moderno del conocimiento

ingresa a la agenda de la filosofía en alemán- hasta Martin Heidegger -por considerar que tras su obra se cierran las respuestas posibles al problema de la filosofía moderna. Al menos, desde una perspectiva de afirmación en el límite interior de dicha época, es decir, sin verla aún completamente superada.

Posteriormente, terminaré esta breve exposición con una remisión al trabajo de Jürgen Habermas y de Karl Otto Apel porque, sin desarrollar sistemas filosóficos como los autores anteriores, sí elaboran una filosofía sistemática que atiende al problema del conocimiento en términos de algún grado de afirmación de la modernidad y sus pretensiones en el límite exterior de su superación temporal.

No tomaré en cuenta obra filosófica³ que no se organizó de dicha manera o que se orientó a la extensión o crítica de los autores clásicos sin aportar una doctrina filosófica. Conviene decirlo porque hay importantes filósofos sociales, antropológicos, estéticos, del arte, de la cultura o del lenguaje en el espacio de la filosofía moderna alemana con presencia explícita en la Comunicología Histórica.

La presencia colectiva más notoria es sin duda la Escuela de Frankfurt; por si mismo Marx ocupa un lugar primordial; la referencia a Friedrich Nietzsche⁴ es

³ A fin de ilustrar algunos filósofos alemanes del periodo temporal descrito, asociados a la obra de los autores aquí considerados clásicos, mencionaré los siguientes: Theodor Adorno, Heinrich Ahrens, Robert Alexy, Hannah Arendt, Alexander Gottlieb Baumgarten, Jakob Sigismund Beck, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Hans Blumenberg, Jakob Böhme, Friedrich Bouterwek, Franz Brentano, Karl Bühler, Ernst Cassirer, Hermann Cohen, Paul Deussen, Hans Adolf Eduard Driesch, Karl Eugen Dühring, Rudolf Christoph Eucken, Paul Johann Anselm von Feuerbach, Johann Gottlieb Fichte, Gottlob Frege, Friedrich Majer, Hans-Georg Gadamer, Arnold Gehlen, Johann Wolfgang von Goethe, Gotthard Günther, Ernst Haeckel, Johann Georg Hamann, Eduard von Hartmann, Nicolai Hartmann, Johann Friedrich Herbart, Johann Gottfried Herder, Johannes Hessen, Axel Honneth, Friedrich Heinrich Jacobi, Karl Jaspers, Ernst Jünger, Martin Knutzen, Karl Christian Friedrich Krause, Oswald Külpe, Friedrich Albert Lange, Gottfried Leibniz. La lista es más amplia.

⁴ Atípicamente con otros autores, Nietzsche no hizo un esfuerzo por hacer un sistema de pensamiento. El autor se opone a reglas generalizadoras como las del pensamiento kantiano. El autor hace un llamamiento continuo a la autenticidad y a lo que el considera vivir plenamente. A su juicio, el hombre individual debería emplear una ley para si mismo, en algún sentido. Para este autor, desde la antigüedad griega se sustituyó el ser trágico de la humanidad por la práctica de racionalizarlo todo. Los valores vienen dados por nosotros mismos, por lo que la manera de llegar a ellos es de importancia fundamental. El valor de un producto de la mente para el autor está dado por sus orígenes. Lo anterior es una opinión muy compartida en el siglo XIX. En términos de su actitud ante el conocimiento y la relación sujeto-objeto, el autor piensa que las personas tienen derecho a conductas individuales y a conocimiento definido individualmente. A su juicio, la búsqueda del conocimiento no debe considerarse un absoluto y cada civilización ha de buscar el conocimiento que pueda soportar y utilizar con provecho para sus fines. Es decir, hay conocimiento que no es deseable, provechoso y ha de suprimirse. Para Nietzsche, la vida es el único valor y la única fuente de valor, por ello debemos tomar todos los valores de ellos. Tener que aceptar la vida en tanto que debemos obtener todos nuestros criterios, incluso de racionalidad y de verdad, de la vida misma. Dado que estos pueden no ayudar a la misma hay conocimiento y verdades dignas de ser ignorados. La comprensión estética de

usual en aspectos estéticos y éticos de la Comunicación. Sin embargo, ninguno de ellos desarrolló una respuesta propia al problema del conocimiento en términos modernos. El filósofo sistemático alemán de esta etapa que queda ausente es Schopenhauer⁵, pues en la Comunicología Histórica no tiene una presencia consistente.

2.1. Primer bloque: El idealismo: Respuestas a la relación entre empiristas y racionalistas a la realidad como ente autocognoscente

El título anterior sólo trata de ser brevemente ilustrativo de un movimiento que va del planteamiento presente en la doctrina filosófica de Immanuel Kant respecto al problema del conocimiento, o incidente en él, al planteamiento que en la misma materia se encuentra en el sistema filosófico de Friedrich Hegel.

2.1.1. Tratamiento antecedente del problema del conocimiento en la filosofía alemana moderna

El pensamiento racionalista, el empirista y posteriormente el idealista permitieron un incremento de la presencia del lenguaje y la abstracción matemática en el tratamiento filosófico del problema del conocimiento respecto al mundo premoderno como expresión del carácter contingente de éste y de la capacidad de comprenderle. Los autores de las doctrinas filosóficas en cuestión corresponden a una etapa en la que la comprensión del universo como

la vida significa que si no hay nada fuera de este mundo y la vida no tiene un objetivo más allá de sí misma, cualquier significado debe estar dentro de ella.

⁵ Schopenhauer parte de una perspectiva kantiana para afirmar que la mente humana está capacitada para ver el mundo de determinada manera; pero esto no significa que por presentársenos de una cierta manera sean precisamente así en sí mismas. El concepto de un fenómeno implica la idea de la cosa en sí misma. Schopenhauer pretendía llegar al conocimiento de la cosa en sí misma en la medida de lo posible. A diferencia, Kant asumía que no podemos conocer las cosas en sí mismas; pero que allí está. Para Kant como para Schopenhauer, el mundo empírico como el mundo de los fenómenos son una misma cosa. El autor se pregunta si el análisis detallado del mundo como se nos presenta nos puede dar una indicación del mundo en sí, de la realidad subyacente. De algún modo, el razonamiento del autor señala que una cosa es diferente a otra desde el punto de vista del tiempo, del espacio y de la causalidad. Sin estos tres, fuera de este mundo, no tiene sentido hablar de algo sea diferente de algo. Entonces, sea lo que sea lo que hay fuera de este mundo de nuestra experiencia es algo indiferenciado. El autor señalaba que para cada uno de nosotros hay un objeto físico en el mundo para cuyo conocimiento la recurrencia exclusiva a los sentidos es inadecuada, a saber, nuestro cuerpo. Es decir, hay un conjunto de conocimiento que tenemos sobre nuestro cuerpo al que no llegamos a través de los sentidos. Este conocimiento es para el autor el umbral para asomarse al conocimiento de la naturaleza interna de las cosas, sin ser todavía conocimiento de las cosas en sí. Los movimientos corporales son expresiones del deseo o de alguna tendencia y emplea para ello el término "Voluntad", por lo que carece en su obra de cualquier acento psicológico o antropológico. La Voluntad es entonces el interior de un movimiento físico. Lo único definitivo en el mundo de los fenómenos es la "Energía". La materia es para el autor energía consolidada y un objeto material es un espacio lleno de fuerza. Llega a la conclusión de que el noúmeno oculto e incognoscible debe ser algo cuyas manifestaciones fenomenológicas que puedan reducirse a energía.

mecanismo está anclada aún a lo que podríamos llamar una contingencia menor o nula y que la figura de dios tiene centralidad en tal consideración. Parece posible establecer que es en dicho periodo del pensamiento filosófico occidental que se da un paso capital para permitir la comprensión del mundo como un todo organizado, que funciona por leyes y el desgaste de la idea de dios o de una entidad trascendente y originaria como principio explicador del universo, lo que abre la puerta a la contingencia en buena parte de las leyes que le configuran.

Es compartida la percepción de que René Descartes (1596-1650) inaugura el problema central de la filosofía moderna. A saber, el problema del conocimiento como tema central y junto a ello la relación sujeto-objeto, lo que se puede leer como la construcción de la presencia de un observador fijo e invariante. Esta visión de Descartes comparte con autores como John Locke (1632-1704) y Thomas Hobbes la idea del universo como una máquina colosal dividida entre materia y mentes. Ambos filósofos forman parte de un movimiento del siglo XVII que se opuso a la concepción del mundo predominante hasta entonces, la visión aristotélica.

Para Descartes la esencia del sujeto es el pensamiento en tanto la esencia del mundo externo es el espacio. El mundo externo es esencialmente espacio y por ello es analizable primariamente por la geometría y las ciencias matemáticas. Todos sus aspectos como color, sabores y sonidos son subjetivos, están en nuestra mente y son ocasionados por el mundo físico y geométrico. La materia es un trozo de espacio.

Así, la contribución de Descartes en la creación de la ciencia es fundamental al insistir en que es posible fundamentar la física en las matemáticas. Es decir, explicada por nuestras facultades y aplicarla al mundo real. El esfuerzo cartesiano por mostrar que el universo está configurado de una manera determinada y de tal forma que el humano puede conocerlo se ancla a ver al humano como una sustancia intelectual inmaterial que, sin ser parte de la naturaleza, sus facultades se ajustan a ella y a una relación de mutua disposición entre el mundo y el hombre. Así, se puede practicar a su juicio una física matemática. Conviene señalar que para Descartes las verdades de la física se debían descubrir empíricamente de modo que su racionalismo no se reduce a creer que la pura reflexión conoce todo, sino que ésta conoce las propiedades fundamentales del mundo y de la mente. De hecho, de algún modo sugiere que

la experimentación haga las preguntas adecuadas porque tenemos todo para hacer las preguntas correctas.

A diferencia de Descartes, Leibnitz plantea de modo más abierto la existencia de una realidad subyacente que la observación y la experiencia cotidianas no perciben pero que la filosofía puede revelar, señala Magee (1990, 107). Incluso Spinoza rechaza la interacción mente con materia planteada por Descartes a favor de considerarles una misma cosa vista desde distintos aspectos. Ésta es una comprensión más amigable con desarrollos posteriores de la propia filosofía alemana.

Para Leibnitz, el universo está constituido por mónadas, que son, según Quintin (1990, 115), su versión de la sustancia. Éstas son entidades numerosas y dios es la mónada principal. La mónada es una sustancia individual, indivisible, elemental, sin partes en la cuales descomponerse. Incluso, afirma que todo lo que es complejo se compone de lo simple y que estos componentes sencillos son los verdaderos componentes del universo, lo complejo es un subproducto de las formas de asociación de lo simple. Así, los formantes del universo son para él no extensos, por tanto no materiales. Sin ser de naturaleza mental, pueden estar en el espacio sin ocuparlo y advertir las cosas diferentes de si mismas. Magee (1990, 117) sugiere que para Leibnitz toda la materia se compone de propensiones a la actividad. Recordemos que en el siglo XX la materia se reduce a energía como componente definitivo del mundo físico.

Incluso, la distinción entre verdades razón y verdades de hecho es avanzada por Leibnitz con claridad al distinguir verdades finitas de razón y verdades infinitas de razón. David Hume (1711-1776) tiene su propia versión de esta distinción, sin elementos descriptivos de lógica formal tan desarrollados por Leibnitz. (1990, 121)

Locke pensaba que el mundo como lo experimentamos se compone de dos tipos de entidades: mentes y objetos materiales. De ninguno de ellos sabemos o podemos saber cuál es su naturaleza profunda y nuestro conocimiento de la realidad parte de este hecho. En su perspectiva, los objetos materiales afectan nuestras mentes mediante los sentidos que perciben cualidades primarias, que son mecánicas, caracterizan al objeto y se estudian matemáticamente, y secundarias, que dependen en buena medida del observador y no existirían sin los sujetos perceptivos. A este contraste filosófico responde la doctrina filosófica de Immanuel Kant.

2.1.2. La doctrina kantiana respecto al problema del conocimiento

Existe en la historia de la filosofía una percepción compartida de que la obra filosófica de Immanuel Kant (1724-1804) se desarrolla entre las virtudes y defectos del empirismo y del racionalismo. De manera más particular, Kant se encuentra en una época entre los descubrimientos de las ciencias físicas de su época (siglo XVII y XIX) y las convicciones éticas de la misma época.

A su juicio, había al menos un conflicto aparente o una incoherencia en el tema, opina Warnock. (1990, 184) En opinión de Warnock (1990, 148), Kant trabaja con la idea de que todo sucede determinado por sucesos anteriores, por leyes en base a las cuales dadas las condiciones lo que ocurre es lo único que puede suceder. Sin embargo, en el caso de las situaciones morales creemos que tenemos diferentes maneras de actuar y por ello debemos asumir la responsabilidad de las consecuencias. Como podrá advertirse, el pensamiento kantiano pone, de principio, la consideración de leyes que no se cumplen de una manera única y necesaria en algún segmento del universo.

Para Kant, lo anterior contradecía el supuesto básico de la ciencia física, juicio válido tanto para la causalidad racional como para las aportaciones causales del conocimiento sensible. Siguiendo una preocupación clásica en el empirismo como en el racionalismo, le preocupaba el papel de dios en un universo determinado física y mecánicamente. Si estas explicaciones son completas y exhaustivas dios queda fuera.

Aunque durante el siglo XVII esta preocupación ya está presente en varios filósofos a partir del gran salto de las ciencias físicas en los finales de dicho periodo, Kant pensaba que sus predecesores habían rebajado las pretensiones de la ciencia y que la distinción entre verdades de razón y proposiciones informativas era equivocada. A su manera de ver, las proposiciones necesarias y sintéticas eran también presentes tanto en filosofía como en ciencias naturales y en las matemáticas. Es decir, había sin duda proposiciones científicas y matemáticas que no eran analíticas, ni empíricas, ni contingentes. Se refieren al universo y no se derivan de observarlo.

Kant construye la distinción entre el mundo de las cosas en si mismas y el de las apariencias. En el tema del mundo como lo experimentamos, en cuanto el modo como se nos presenta el autor, señala que hay condiciones que cualquier mundo debe satisfacer si es que es posible como objeto de experiencia, señala

Warnock (1990, 189). Si eso es así, hay condiciones que debe satisfacer ese mundo para ser experimentado y conocido. Así, las apariencias deben satisfacer a priori esas condiciones.

Para Kant nos encontramos ante hechos acerca de la experiencia y ante condiciones necesarias de la misma posibilidad de la experiencia, lo que representa su aportación. Asociado a ello entonces Kant estaba convencido de la capacidad humana para determinar la forma de cualquier experiencia imaginable. A su juicio se podía delimitar la forma de cualquier experiencia sensible, dando lugar a un conjunto de proposiciones que den algo acerca del mundo, señala Warnock. (1990, 191)

Dentro del mundo, el entendimiento tiene también para Kant una forma que permite hacer juicios objetivos comprobables en algunas ocasiones; lo que hace al mundo ordenado y predecible en algún sentido. A su juicio, de allí se puede derivar el principio newtoniano de la determinación causal universal. Igualmente, trata de introducir la matemática en relación a las formas de la sensibilidad.

El trabajo de Kant busca averiguar los límites del conocimiento humano y en ello establece la imposibilidad de conocer las cosas en si mismas sino mediatizadas por la forma de la sensibilidad como del entendimiento. Ya en Kant llegamos a la afirmación de que conocemos sólo lo que nos es posible. Para Kant, hablar sobre dios y el alma no tiene siquiera significado en el sentido de que su existencia no es objeto de conocimiento ni susceptible de demostración. Así, la idea de dios ha dejado de ser el centro y el punto motor del mecanismo llamado mundo. En su lugar, la respuesta kantiana a la dicotomía entre el aparente conflicto entre la ética y la física newtoniana es contestada con el concepto de razón.

2.1.3. La doctrina hegeliana respecto al problema del conocimiento

A diferencia de Kant, para quien los seres humanos se debaten eternamente entre razón y sentimientos, lo que es un punto de vista ahistórico; para Hegel, los humanos se desenvuelven históricamente. De este modo, la separación entre razón y sentimientos es algo que sucedió a los humanos en algún punto de su historia. El origen de esa separación se ha desarrollado en la creación de la conciencia individual sucedida en la Europa protestante. De este modo, es superable en otro periodo histórico.

Así, todas las nociones en su sistema filosófico están estudiadas desde una perspectiva histórica; estas nociones son a su juicio propias de distintos modos de vida y sociedades que cambian. La historia es entonces para el autor un desarrollo hacia adelante al que denominó proceso dialéctico.

De este modo, la tesis, que corresponde a un momento del desarrollo de la historia, es seguida por otro momento en el desarrollo de la historia, "antítesis"; la anterior resulta también inestable y conduce a la "síntesis". La anterior actúa de nuevo como "tesis" de la que surge una "antítesis". Así, el proceso continúa.

Hegel ubica el desarrollo del principio de la razón en el pensamiento griego, lo que llevó al desarrollo de la conciencia individual. Según Magee (1995: 206), la razón por la cual los humanos están inmersos en un proceso de cambio perpetuo es que toda situación compleja tiene necesariamente elementos en conflicto. Así, las situaciones no pueden continuar indefinidamente. La nueva situación presenta sus propias contradicciones, así indefinidamente. Este proceso constituye la historia.

El objetivo de este proceso es, para el autor, el mayor desarrollo de la mente hacia la libertad. De este modo, la historia es la progresión de estos principios de libertad y de conocimiento. Este proceso de cambio es, de principio, experimentado por el *Geist*, que se interpreta como *Mente*, en un momento, y de manera más trascendental como *Espíritu*. El sujeto de la historia es la *Mente*, entendida como una entidad que va más allá de la suma de las mentes individuales.

Una de las discusiones centrales de la obra del autor es la connotación religiosa o espiritual de la noción de *Geist*. En este trabajo dejaremos de lado esa averiguación aceptaremos, como señala Singer (1995: 210-211), que hay una visión trascendentalista y cuasirreligiosa en el autor. La realidad es, para Hegel, en último término, mental e histórica. Para el autor, el *Geist* se manifiesta en todo, a pesar de no identificarse con ninguno de los existentes específicos, con lo que nos es una visión panteísta.

Ahora bien, el *Geist* -del que somos parte- existe, de principio, en un estado de alienación. De este modo, nosotros también. Así, esta circunstancia significa que algo de la realidad o que es parte de sí misma, le parece extraño a ésta, ajeno u hostil. Para superar esta alineación, el *Geist*, y nosotros en él, tiene al conocimiento hasta llegar a concebir a todo lo que veía ajeno y hostil como factor de sí misma. En esta condición de Conocimiento absoluto se logra la

Libertad absoluta en la que la *Mente* es capaz de ordenar el mundo racional al aplicarse a si misma su propio principio racional. Esta descripción es válida para nuestras mentes específicas. El *Geist* está entonces dirigido históricamente a comprender que es la única realidad definitiva.

La libertad consiste así en el conocimiento de la realidad porque cuando vemos la racionalidad de la realidad dejamos de enfrentarnos a ella inútilmente (Singer, 1995: 213); Entonces, la libertad es ser capaz de satisfacerse a uno mismo como individuo racional. Comprendemos que la realidad tiene como esencia el propio principio racional, por lo que nos vemos libres de fluir, ordenarlo y dirigirlo de acuerdo con las leyes de la razón. Las ideas no existen en abstracta, sino que se encuentran encarnadas en sociedades, instituciones y realidades históricas que cambian.

El concepto de razón de Hegel remite a que, de principio, hay que observar lo real, es decir, las cosas tal como están, ver qué hay de racional en ello y después esforzarse por seguir esas razones para satisfacer el principio racional. Es decir, buscar qué hay de racional en lo real, realzarlo y desarrollarlo para que se satisfaga a sí mismo.

Siguiendo a Hegel en este tema de la libertad y en oposición a la crítica desde el culto al concepto liberal anglosajón de *laissez faire*, hemos de enfrentarnos al problema de que los deseos y las necesidades de la gente pueden estar manipulados, y según en la medida que lo estén, puede ser engañoso decir que somos auténticamente libres (Singer, 1995: 217). En Hegel, todo vuelve a la *Mente* como realidad última y su omnipresencia en todo el proceso histórico, de allí su perfil como filósofo idealista.

Hegel parte de la filosofía de Kant, para quien nuestra mente da forma al modo en que percibimos la realidad a través de los conceptos de espacio, tiempo y causalidad aportados por aquella; pero para Kant había en contraste una realidad última no mental, a la que designaba como la cosa en sí. Hegel igual se opone a los empiristas británicos; para el autor hay que rechazar que la idea de la separación entre conocedor y conocido tiene una existencia propia e independiente. El conocimiento, en todo caso, debe ser inmediato, sin un medio mediante el cual conocer las cosas. Así, si el conocedor es mental el conocido también lo es; entonces, toda la realidad debe ser mental.

Los seguidores de Hegel se distinguieron en dos grupos, los jóvenes hegelianos, en un espectro político de izquierda, y los viejos hegelianos, en el

extremo político opuesto. Marx, en tanto discípulo de Hegel, pertenecía al primer grupo. Como los otros jóvenes hegelianos, Marx consideraba que Hegel se había traicionado a sí mismo.

La obra de Marx no es de trascendencia filosófica. Consecuente con lo dicho, Marx adopta las ideas fundamentales del sistema filosófico de Hegel. A saber, la realidad como proceso histórico; el modo dialéctico de ese proceso; la orientación al logro de un objetivo en la dialéctica; el objetivo es un proceso de la historia, una sociedad, con ausencia de conflictos, y la alienación como condición obligada mientras no se alcance dicho objetivo.

Sin embargo, para Marx el proceso anterior no corresponde a una realidad última de carácter mental, sino material. Entonces, es la materia lo que conduce a la formación de sociedades particulares, épocas, culturas, economías, etc. Tal preminencia de la materia se traduce en Hegel en la preminencia de la Economía política como disciplina y enfoque. Al igual que en Hegel, la historia es un proceso que juega con nosotros y no tenemos más opción es que tratar de controlar las fuerzas que le constituyen. Según Singer (1995: 222), Hegel se ve a sí mismo como la culminación del idealismo, mientras Marx se revela a esta idea desde el materialismo dialéctico.

2.2. Segundo bloque: Fenomenología y existencialismo: Del cierre del problema cartesiano a la destrucción del mismo

Nuevamente, el título anterior sólo trata de ser brevemente ilustrativo de un movimiento que va del planteamiento presente en la doctrina filosófica de Edmund Husserl respecto al problema del conocimiento, o incidente en él, al planteamiento que en la misma materia se encuentra en el sistema filosófico de Martin Heidegger.

2.2.1. La doctrina husserliana respecto al problema del conocimiento

Husserl es un filósofo de principios del siglo XX que, siguiendo el problema inaugurado por Descartes acerca de la duda metódica, señala que de lo único que no podemos dudar es de nuestra propia conciencia. Esta coincidencia con Descartes es superada toda vez que señala que ésta es una conciencia mental de algo, entonces, es necesariamente conciencia de un objeto. En la práctica, no podemos diferenciar entre los estados de conciencia y los objetos de conciencia,

puesto que experiencialmente coexisten. En esto, coincide con Hume, opina Magee. (1995: 275)

Entonces el autor señala a los objetos de conciencia como entidades suficientes en su existencia, sin necesidad de someter tal condición a cualquier otro requisito de estatus existencial, como podría suponer la percepción sensible en el empirismo o al requisito de ser expresable matemáticamente, en el racionalismo. El autor no señala a estos requisitos como relevantes o irrelevantes, simplemente nos orienta a que, en términos de la producción de conocimiento, el mundo importa y es significativo como contenido de nuestra conciencia. Poco importa entonces si la experiencia es directa o no a los sentidos; sin decir que en ambos casos es lo mismo.

En Husserl se continúa la idea de Descartes, según la cual la relación del hombre con el mundo es una en la que unos sujetos conocen unos objetos. La idea central en Husserl es que la mente se orienta intencionalmente hacia los objetos y que ésta, la intención, era un factor único de la mente. En su opinión, de todas las entidades del universo, solo la mente tiene direccionalidad hacia algo externo a sí misma. Así, este rasgo ontológico de la conciencia remite a su ubicación cosmológica. Para el autor, debía haber un tipo de contenido en la mente que explique su orientación a lo externo a ella. En una interpretación, tanto el cuerpo como el cerebro son parte de lo externo.

Dreyfus (1995: 277) sugiere a este contenido intencional como una descripción de la realidad en cuya virtud es posible a la mente percibir un objeto bajo determinados aspectos. Entonces, esos aspectos son aquellos que están contenidos en la mente.

Así, la evidencia empírica es irrelevante para el interés del autor por comprender ese contenido intencional de la conciencia. Sin ese contenido intencional, no hay posibilidad de experimentar lo externo a la conciencia ni que ésta considere a un objeto determinado. Aquí reside para el autor el fundamento de toda comprensión y posibilidad de conocimiento.

Como Kant, señala Dreyfus (1995: 278), Husserl pensaba que había encontrado la condición de la posibilidad de que cualquiera fuese capaz de encontrar cualquier cosa y, como Descartes, consideraba tener una evidencia directa, ausente de argumentos trascendentes. En Husserl se cierra una etapa fundamental para la teoría del conocimiento, según la cual la situación fundamental del hombre es la de ser sujeto de un mundo de objetos.

2.2.2. La doctrina heideggeriana respecto al problema del conocimiento

El tema de la relación sujeto-objeto como problema de la relación del hombre con el mundo, de su lugar en el mismo y de su posibilidad de producir conocimiento, representa una transformación fundamental en la filosofía alemana y europea en general.

El punto central resultó ser la cuestión o la evaluación respecto a lo adecuado que resultaba describir la relación hombre-mundo, y en consecuencia al conocimiento, en términos de la relación entre un sujeto, con un rasgo fundamental de agencialidad y autonomía, dado por una racionalidad, una conciencia o un alma, y un objeto que es paciente de dicha agencialidad y de una mente dirigida intencionalmente.

Para Heidegger, esta descripción es inadecuada y su crítica se concentra al señalar que las personas no se relacionan con las cosas como sujetos, es decir, que el sujeto se enfrenta en la vida cotidiana a las cosas sin mayor atención a las mismas, por lo tanto, sin constituir las cosas como objetos de conciencia. Al menos, no a todas.

Este modo hábil, cotidiano y no exhaustivo de la atención y la intención de la conciencia es denominado por Heidegger "Comprensión primordial". Para Heidegger, no encontramos sujetos conscientes orientados intencionalmente hacia objetos independientes y discretos.

Heidegger no hace de lado el problema del conocimiento propiamente, pero sí en términos de la distinción previa sujeto-objeto, y propone considerar que las personas no somos entes discretos e independientes en el mundo, sino que nos encontramos en el mismo mundo de los objetos, sin estar separados de ellos. Así, desde el principio estamos dentro del mundo, junto con los objetos, formamos parte de la realidad. Éste es el punto de partida, la situación del hombre no es la de un sujeto de un mundo de objetos sino en un mundo de objetos del cual él mismo es parte.

Otra transformación fundamental es la acentuación del interés filosófico en la actividad práctica al momento de la producción de conocimiento. Así, Heidegger ofrece un análisis fenomenológico del conocer-cómo cotidiano y dominante que, según Dreyfus (1995: 286-287), prescinde de la necesidad de

poner al centro o al eje de la relación hombre mundo a los estados mentales como el deseo, la creencia de una regla, en suma, el contenido intencional.

Un acto transparente significa la no necesaria percepción de un objeto determinado presente en la realización de una actividad práctica determinada. Así, operaciones determinadas en una actividad práctica no llegan a ser objeto de la conciencia. Entonces, una gran parte de la actividad humana no está guiada por decisiones conscientes. Ahora bien, Heidegger señala también que las cosas se nos presentan cuando hay un problema, cuando una actividad práctica no se logra. Así, nos hacemos conscientes de un objeto, así se da un contenido intencional, una acción conscientemente dirigida. Entonces, el planteamiento de Hegel considera a la propuesta de Husserl la explicación de una fase especial.

Otra posibilidad es la contemplación. En ésta, podemos ver una sustancia con propiedades. Es el quehacer de la filosofía. Aquí cabe señalar que, para Heidegger, es importante demostrar que para alcanzar los predicados y las leyes de la ciencia se requiere abandonar la actuación práctica en el mundo. De este modo, la ciencia no explica la vida cotidiana ni la idea de contenido mental de Husserl.

De este modo, el autor, a diferencia de sus predecesores, no considera que el mundo deba ser algo deducido y validado. La idea de la ausencia permanente de contenidos mentales significa que no somos siempre anticipadamente en el mundo ni respecto a todas sus cosas. El significado es relativo al ser de los sujetos en el mundo; éste es un contexto del sujeto y es esta condición de comprensión primordial la que da lugar al significado. Los objetos están dentro del contexto tanto del mundo, donde hay otros entes, como de las facultades atencionales de los sujetos para estar en el mundo.

Como se verá, Heidegger cambia, por decirlo de una manera, la garantía de la relación hombre-mundo a los entes del mundo constituidos contexto y quita dicho valor de garantía al carácter intencional de la conciencia. La relación mente-mundo así se remite a un contenido mental que puede corresponder a lo que hay en su contexto; éste es un exterior limitado.

La transformación en la filosofía de Heidegger es tan fuerte que su punto de partida para la comprensión de ser que deja de dar centralidad al humano y en su lugar se ubica la existencia como la actividad de ser en situación puesto que en ella la actuación puede continuar, pueden presentarse las cosas, y los objetos. El humano participa de esta condición del ser. Dicho de una manera

simple, el ser existente es el tiempo, pero éste siempre es de algo. La situación es un evento en el tiempo recortado por una actividad. El humano participa de un modo general de ser que la supera y que se expresa en el uso del término *Dasein* en el autor.

Este *Dasein* tiene una estructura triple relativa a estar siempre en un humor determinado en el que las cosas importen, utilizar de manera que articule sus capacidades y presionar para nuevas posibilidades. Para Dreyfus (1995: 286), es, en el lenguaje de Heidegger, la atención, y la estructura de ésta es la temporalidad.

Tanto en Descartes como en Husserl, se habla de sujetos aislados y autónomos, lo que implica un problema de cierto escepticismo acerca de la realidad de otras mentes. Para Heidegger, se parte de un nosotros, es decir, de sujetos en una sociedad donde hay posibilidades de actuación compartidas. Así, en Heidegger, la conformidad con las normas es parte del *Dasein*, y esta idea no remite a hacer necesariamente todos lo mismo, asunto sensible en una sociedad de masas, sino a que para huir de la misma sociedad lo hacemos de una manera en la que cualquier otro miembro de ella lo haría.

Entonces, en sentido opuesto a Husserl, parte de un yo público y luego busca demostrar lo independiente que puede hacerse un sujeto a partir de ese yo público. Es el tema de la autenticidad.

El carácter liberador de la filosofía de Heidegger reside en que, por fin, no hay ninguna verdad profunda que liberar en el sujeto individual. Lo liberador es aceptar la arbitrariedad del *Dasein*, es decir, de un movimiento de la autenticidad en los modos de ajuste a la norma en cada situación. Podemos también renunciar a ello.

Hay dos etapas fundamentales en el pensamiento de Heidegger, el primero trata al sujeto de manera universalista, es decir, para todos los sujetos en todas las épocas y lugares. Posteriormente, el autor hace dicho abordaje de manera histórica, distingue entonces que en las diferentes épocas de la cultura surgen diferentes tipos de cosas, de personas y de sociedades, y entonces busca señalar la concepción variable del ser subyacente en estos cambios. Esto es un distanciamiento respecto a Kant y un acercamiento a Hegel, aunque con una orientación distinta sobre la valoración del control de las cosas. Para Hegel, su espacio histórico contemporáneo es la única cultura histórica porque es en esta época que cambia la concepción del ser, que se mantuvo desde los antiguos

griegos. En su opinión, se han ensayado ya todos los movimientos filosóficos y se ha terminado. Se ha logrado la etapa del control, de tomar el planeta y de ir superando la necesidad de una idea de dios o de trascendencia que procure consuelo filosófico. Ésta es, para Dreyfus (1995: 288), una concepción tecnológica que no da más líneas de acción. Así, no hay diferencias significativas para nosotros.

En la perspectiva del autor, comenta Dreyfus (1995: 288), para Heidegger los filósofos han buscado aquello en virtud de lo cual se puede comprender todo y han querido determinar lo verdadero que hay en ello. Ese objetivo, en su opinión, ha llevado a la búsqueda de eficacia como una sola dimensión fundamental. Así, ya no hay líneas o guía ni diferencias significativas, y eso vale para la producción de conocimiento.

En su opinión, es esta pérdida de las diferencias significativas la que puede llevar a apreciar las prácticas no eficaces. La única verdad ahistórica aceptada por Heidegger es señalar que las actividades humanas son especiales porque reciben una concepción del ser histórica y variable. Desde ella, el autor ve la posibilidad de rebasar la concepción tecnológica del ser.

Respecto al estudio de la comunicación, no podemos hablar de la presencia del pensamiento hegeliano sin incluir lo relativo al lenguaje. En Heidegger, el papel central del lenguaje es reflejar y centrarse en las prácticas cotidianas de cualquier época. En este ámbito de la relación entre la comprensión y el lenguaje, es necesario indicar que Gadamer se sostiene en Heidegger para desarrollar la hermeneútica filosófica.

2.3. Tercer bloque: Racionalidad comunicativa: La comunicación al centro de la reescritura de la tradición filosófica moderna

Este apartado solo menciona al tratamiento del problema del conocimiento en las obras de Jürgen Habermas y de Karl Otto Apel al considerar que estos autores, a pesar de no estar constituidos como clásicos de la filosofía alemana, desarrollan, con sus variedades, una observación que recupera a la tradición filosófica moderna alemana en el umbral del vencimiento temporal de su vigencia de época. En ambos casos, la recuperación de la racionalidad moderna se encuentra en el fenómeno de la Comunicación.

Tanto la obra de uno como otro de los autores son un índice de las transformaciones de la reflexividad filosófica alemana tras la posguerra, lo que

en este texto se presenta desde el horizonte de su convivencia con la filosofía y las Ciencias Sociales desarrolladas fuera del mundo germánico y más allá de Europa. Principalmente, con el pensamiento de las Ciencias Sociales de los Estados Unidos, de cuño positivista, como con la filosofía analítica anglosajona.

Ambos autores renuevan la presencia de nociones claves de la tradición filosófica alemana desde Kant en un momento en el que, tras Heidegger, la respuesta epistemológica a una relación entre un sujeto y un objeto, en sus múltiples modos de relación expresados por autores y escuelas, ha partido de la ausencia de la Metafísica, expresada en términos de lenguaje y lógica.

3. Presencia de la filosofía alemana moderna en las epistemologías científicas de la comunicología histórica

En este apartado se busca poner en relación el tratamiento del problema del conocimiento en las doctrinas filosóficas modernas alemanas expuestas con las epistemologías propuestas por GUCOM en su descripción de la Comunicología Histórica, a las que se adscriben las fuentes científicas.

3.1. Epistemología positivista

Ésta remite al pensamiento científico en su sentido más clásico y originario de búsqueda de explicaciones causales discretas, aislables, discernibles; verificables experimentalmente y sistematizada de manera axiomática. La precisión de los datos y la superioridad de la experiencia sobre la especulación son sus guías. En Ciencias Sociales se le asocia sobre todo al pensamiento de Auguste Comte y Emile Durkheim. Aquí también se identifica a la verificación sensible (empirismo) como a la matemática como lenguaje de explicación universal (racionalismo) de los fenómenos de estudio.

En términos ontológicos, tanto el pensamiento positivista como el pensamiento dialéctico-marxista del siglo XIX comparten una visión positiva del conocimiento científico. Sin desanclarse de ella, y más abierta a lo filosófico, la dialéctica se permitió una visión del conocimiento como contraste conflictivo y sustitución que produce conocimiento. De este modo, la dialéctica convive con la hermeneútica.

3.1.1. Sociología funcionalista

Galindo (2008: 5-11) señala que el pensamiento funcionalista toma su base de la Biología e impacta el mundo europeo a finales del siglo XIX. Comte, Spencer y Durkheim son los autores de carácter fundacional en la epistemología de esta sociología. Emile Durkheim toma como base los conceptos del organismo social, de necesidades sociales y de función y estructura. Lo social se entiende como vida social. Talcott Parsons es el fundador de esta sociología identificada con la imagen del Estados Unidos triunfante de la posguerra. Sin embargo, Parsons es al menos en formación también deudor de Max Weber. Su lectura estructuralista del funcionalismo le lleva a desarrollar una propuesta que será criticada posteriormente por uno de sus dos celebres alumnos y extrapolador de lo social a lo sistémico. A saber, Niklas Luhmann. Otro alumno de Parsons, que por lo mismo convive con el funcionalismo sociológico, es Jürgen Habermas.

Será con Habermas la segunda ocasión en la que un miembro de la teoría crítica se contacta con el pensamiento social estadounidense en materia de Comunicación; pero sin duda es el encuentro formativo de Habermas con Parsons el que tiene un carácter teórico y conceptual productivo en el que entran en contacto escuelas representativas de la tradición anglosajona con la alemana. Entonces, en dicho punto hay aportaciones de este socialfuncionalismo a uno de los autores de nueva generación de lo que aquí hemos denominado Sociología crítica.

Desde esta sociología funcionalista se dan entonces tres inflexiones importantes: la continuación, con Robert K. Merton; la extrapolación, con Luhmann, quien lleva al planteamiento sistémico lo aprendido con Parsons; y la contrastación, con Habermas, quien encuentra en lo aprendido con Parsons una descripción del ámbito estructural y organizativo de la sociedad pertinente a la postulación de una serie de relaciones (plexos) con el ámbito del mundo de la vida y las estructuras modernas de la conciencia.

3.1.2. Psicología Social

Al igual que en la Sociología funcionalista, la figura de Durkheim aparece en el trasfondo epistemológico una disciplina. Rizo (2008: 290) indica dos aportaciones fundamentales del autor a esta fuente. A saber, la diferenciación

entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, y el concepto de conciencia colectiva.

Desde el ámbito alemán, los idealistas alemanes sostenían que todo individuo está en simbiosis con la cultura a la que pertenece y las formas de los contenidos de estas culturas están históricamente determinados (Rizo, 2008: 290). La figura fundamental de la psicología alemana es Wilhelm Wundt.

Desde el ámbito inglés, Herbert Spencer lleva los principios de las teorías evolucionistas al ámbito de la psicología. Lo anterior es consistente, en su sentido general, con la presencia referida a Durkheim. El ámbito estadounidense sigue al inglés en este aspecto, pero se agrega el pragmatismo a través de la obra Charles S. Peirce, quien tiene referentes epistemológicos a la obra de Kant.

Finalmente, la introducción de la Psicología de la Gestalt en la Psicología Social, a través de Kurt Lewin, significa el ingreso de un planteamiento asociado a la Fenomenología. En términos generales, la incursión de autores y escuelas como la Teoría de los Instintos, del Conductismo, del Interaccionismo simbólico o de la Teoría de las representaciones no cambian el panorama epistemológico antes referido. El impulso del pensamiento psicosocial de base sociológica en Max Weber como en George Simmel representa la incursión de una epistemología de la ciencia de carácter hermeneúutico en esta fuente.

3.1.3. Lingüística

Es necesario señalar que en la Segunda mitad del siglo XIX un grupo de lingüistas, sobre todo alemanes, buscaron introducir los principios del positivismo a la lingüística histórica (Karam, 2008: 416). Con los Neogramáticos alemanes, la lingüística histórica se mueve hacia la síntesis de principios universales de composición y organización del lenguaje. Como fuente científica de la Comunicación, se habla de esta lingüística que, de principio, se organiza con los supuestos positivistas de las Ciencias Naturales que ya se han mencionado respecto a la Sociología funcionalista como la Psicología social. Sus transformaciones posteriores desde la preocupación del lenguaje como un sistema vivo, con funciones y estructuras, son dadas en buena medida por la incursión de epistemologías distintas a la positivista y por la propia evolución del positivismo decimonónico al positivismo lógico.

Al menos desde el estructuralismo saussureano, al funcionalismo lingüístico y hasta el distribucionalismo, la convivencia de la Lingüística con la

Antropología –de corte funcionalista, Malinowsky, Radcliffe-Brown- le permite mantenerse en una epistemología positivista que se ha mencionado en otras fuentes; el caso de la lingüística generativa, al plantear nociones como los universales lingüísticos y las estructuras profundas en la obra de Noam Chomsky, abre espacio al racionalismo cartesiano como trasfondo epistemológico. El autor hace un abordaje que nace de la simbología y la matemática en relación con la lingüística.

Ya desde Benveniste se manifiesta en la lingüística una tendencia a hacer menos atómicas las unidades de análisis en las cuales se describe el sistema de la lengua. Se pasa de realizar unidades mayores sin escapar al contexto verbal de dichas unidades, al contexto verbal –que llega al texto completo- a considerar al contexto extraverbal dentro del análisis de las unidades del lenguaje. Este movimiento se realiza sostenido en un cambio de epistemologías que, a la postre, ayudan al desarrollo de esfuerzos que proyectan las categorías del análisis lingüístico a otros códigos y sistemas de signos.

Es propiamente la filosofía del lenguaje la que se ocupa del lenguaje como objeto de análisis y no como medio o herramienta. Aquí se advierte un movimiento que va colocando al lenguaje como objeto de análisis en la medida en que se avanza al pensamiento posmetafísico, a una comprensión del mundo como entidad contingente, y el conocimiento como heurístico. En este sentido, la doctrina fenomenológica coloca al lenguaje, a los signos y la significación más precisamente, como correlato de la corriente de conciencia y de sus contenidos; serán la antropología filosófica de Cassirer, la hermeneútica filosófica de Gadamer y el existencialismo de Heidegger, con nociones como la “Comprensión primordial”, quienes, al menos en la filosofía alemana moderna, colocan al lenguaje al centro del problema del conocimiento y creación del mundo.

Será la filosofía analítica, desarrollo anglosajón, quien en el siglo XX ha llevado el protagonismo del denominado giro lingüístico en la filosofía y las humanidades; pero en este caso, como en la filosofía del lenguaje en su conjunto, no se atiende ya a la lengua en lo que tiene de forma.

Las consideraciones del Círculo de Viena, del neopositivismo, son consistentes con la comprensión de Heidegger en lo que corresponde a no buscar el conocimiento en la interioridad y al impacto de la preminencia de la condición de visibilidad a todos en la producción de conocimiento. También, en su refutación a la metafísica; sin duda, están las distancias respecto al empirismo y

al interés por reducir a la filosofía al desarrollo de un lenguaje universal de la ciencia.

En el tratamiento fenomenológico y hermeneúico en la filosofía del lenguaje aparecen las figuras del mismo Husserl, como de Levinas y Merleau-Ponty; el propio Heidegger da a la comprensión y la significación un sitio en su doctrina filosófica que no se había sucedido en la filosofía alemana moderna, en mucho, en razón de su rechazo a la distinción de esferas del sujeto y esfera del objeto y a su replanteamiento del problema del conocimiento.

Respecto a la pragmática, cabe señalar el impacto del pragmatismo y la semiótica pierciana en el estudio del lenguaje en uso. Sobre el fondo epistemológico del pragmatismo, hemos ya hecho referencia. La pragmática ha alimentado la relación con teorías, autores y modelos de otras fuentes de la Comunicología Histórica y, consecuentemente, en algún grado con las epistemologías que les alimentan. Es el caso del interaccionismo simbólico y de la etnometodología.

Aún ausente en la absorción de la Lingüística como fuente de la Comunicología Histórica, se ubica la Lingüística cognitiva (Talmy, Langacker); esta orientación lingüística tiene, entre sus correlatos epistemológicos, al idealismo kantiano.

3.1.4. Economía Política

Esta fuente científica es una de las más transparentes en su relación con las doctrinas filosóficas modernas. Se puede decir que es, a través de la obra de Karl Marx, la expresión económica política del pensamiento dialéctico en el ámbito preferente del estudio de la comunicación de masas.

Cabe recordar que por lo referido en párrafos anteriores sólo indirectamente se expresa aquí una de las doctrinas filosóficas en su concepción del problema del conocimiento. A saber, el idealismo kantiano y el hegeliano.

Galindo (2008: 157-260) señala que la Economía Política de la Comunicación no ha tenido en cuenta el sesgo epistemológico que le forma y se ha percibido como continuación del pensamiento científico tradicional con aplicaciones en el mundo de las industrias de la información, la comunicación y la cultura. La anterior consideración es importante al preguntarse por las metodologías y los protocolos de investigación que los autores de esta fuente usan al momento de desarrollar sus investigaciones, es decir, al momento de

contestar en su obra a la pregunta de cómo se ha de generar el conocimiento válido y cuál es la naturaleza de la relación hombre-mundo.

En este punto es importante señalar que el materialismo marxista⁶ rechaza al liberalismo en su visión de la actividad económica y su impacto político-social, pero no dice nada respecto al problema del conocimiento; su crítica no abarca a tal punto. En ese sentido, el uso de la Economía Política como fuente de la Comunicología Histórica no ha dejado de favorecer al positivismo como epistemología científica en el estudio descriptivo de la sociedad, a pesar de su ubicación genealógica respecto al idealismo.

3.2. Epistemología hermeneútica

Ésta es una oposición histórica al positivismo y al positivismo lógico que desarrolló una concepción del conocimiento científico según la cual el estudio de los sujetos se organiza en las Ciencias del Espíritu o Humanas. En su diseño, se da una importancia muy grande a la interpretación, entendida la significación de lo observado como fenómeno interior o de la conciencia. La causalidad se ubica en el interior de los sujetos, en lo que tienen de distintos y etéreos respecto a otros. Las figuras centrales corresponden a Wilhelm Dilthey, Max Weber y Franz Brentano. Esta epistemología científica es deudora del tratamiento del problema del conocimiento en la doctrina fenomenológica, en la filosofía idealista y en la existencialista.

3.2.1. Sociología fenomenológica

Esta fuente científica es la más transparente en su relación con las doctrinas filosóficas modernas. Se puede decir que es, a través de la obra de Alfred Schütz, la expresión sociológica de la Fenomenología filosófica –Husserl y Bergson- en la interpretación y revisión de la obra sociológica de Max Weber.

3.2.2. Semiótica

⁶ Cabe recordar que hasta antes de la Segunda Guerra Mundial el eje de la economía capitalista mundial se encontraba en Europa y Alemania constituía la nación más representativa de lo mismo. Para Marx, es Alemania la potencia capitalista a vencer por el socialismo. También, la práctica o la confianza en poder impulsar naciones con un desarrollo económico pujante a través de gobiernos autoritarios o incluso dictatoriales es una práctica bastante extendida y en buena medida aceptable a inicios del siglo XX en la Europa del Este, Asia y América. Es el caso del Imperio ruso, del Japón imperial, de Italia, España, del propio México

Esta disciplina tiene una relación sustancial con la hermenéutica como procedimiento de exégesis textual. En su horizonte de relaciones fundamentales se ha encontrado la teoría literaria y la historia. En sus relaciones de aplicación o universos específicos de expresión se han encontrado la Antropología y el conjunto de las Ciencias Sociales y las Humanidades y crecientemente aparecen las Ciencias Exactas y las Naturales en el horizonte de su condición de disciplina, pero no de fuente.

La doctrina semiótica que atiende explícitamente al problema del conocimiento es el trabajo de Charles S. Peirce porque ubica el fenómeno de la semiosis en el marco de problemas lógicos y de teoría del conocimiento. La relación es explícita a Kant y es, quizá, la expresión más consistente que relaciona el pensamiento filosófico alemán, no solo por Kant sino también por Frege y Wittgenstein -aunque este último realiza su obra en el mundo académico inglés- con el pensamiento filosófico anglosajón en sus expresiones de la filosofía analítica como del pragmatismo americano.

3.2.3. Sociología Cultural

Esta fuente presenta una variedad de presencias epistemológicas que hasta lo ahora presentado solo ha sido visible en la Psicología Social. Conviene recordar que ésta es una apreciación como fuente y no de toda la trayectoria de la disciplina. La presencia del pensamiento y las filosofías anglosajona, francesa y alemana es amplia y conviven en determinados momentos.

En los Estudios Culturales se desarrolló, entre 1980 y 1990, un giro de la presencia del marxismo hacia la etnografía, que abrió espacio a la Semiología, la Antropología y la Sociología, sin por ello acercarse a la doctrina idealista. En la tradición de las Ciencias Sociales, el marxismo se desarrolló en diversos neomarxismos que llevaron a aquél al estudio de la cultura (Gramsci, Althusser, Thompson, Luckacs, Jameson); pero que de algún modo siguen ajenos a la doctrina idealista. Va a ser la Sociología de la cultura (Gómez, 2008: 194), en la obra de Parsons, quien abre espacio a Durkheim y a Weber como a Dilthey. En este sentido, se abre espacio a la hermenéutica como epistemología de la ciencia; pero en su relación con la hermenéutica en el espacio de la doctrina filosófica será Clifford Geertz quien se acerca al tratamiento de la hermenéutica en el trabajo de Paul Ricoeur, quien en algún grado está relacionado con la hermenéutica gadameriana y la doctrina de Heidegger.

A la fecha, se han sumado trabajos y desarrollos etiquetados como Estudios Culturales en convivencia con presupuestos y autores provenientes de la Fenomenología.

3.2.4. Sociología Crítica

A través de la relación de los autores de la Escuela de Frankfurt con el pensamiento marxista como con la obra de Kant, esta sociología se encuentra ligada a la doctrina idealista de la filosofía alemana tanto en el desarrollo kantiano como hegeliano y con el marxismo de él derivado. Sin embargo, el problema del conocimiento no interesa explícitamente a esta sociología y el apunte más pertinente se refiere a la aplicación de la noción de criticidad del conocimiento, en el sentido de que el cognoscente debe considerar, como primer asunto, las condiciones en las que lo produce.

Esta fuente es la heredera de la tradición de la filosofía moderna que aquí hemos considerada como clásica; desde Kant hasta Heidegger están considerados en la obra de sus autores de primera (Adorno, Marcuse, Horkheimer, Benjamín) como de la segunda generación (Habermas, Apel). De hecho, las obras de Habermas como de Apel permiten observar a dicha tradición filosófica y su respuesta al problema del conocimiento desde el límite inmediato al vencimiento temporal de la modernidad como proyecto de época. En estos autores, hay, respecto a Habermas, una reconsideración de la doctrina fenomenológica y de la hermeneútica por la crítica que realiza a los miembros de la primera generación de la Teoría Crítica; en Apel, hay una reconsideración de la doctrina idealista de Kant, al plantear un a priori de la comunidad de comunicación, y una recuperación de la obra de Pierce. En ambos casos, hay, comparando con la primera generación de la Teoría Crítica, una integración o una apertura a planteamientos provenientes del pragmatismo americano como del pensamiento científico positivista.

3.3. Epistemología sistémica

Como tal, se puede decir que ésta implica, en diversos aspectos, un punto de síntesis de las anteriores. Lo anterior en el sentido de definir los fenómenos de manera multicausal y multideterminada, como de plantear tal descubrimiento a una capacidad de observación de los entes cognoscentes. Es decir, las justificaciones intrasujetos y extrasujetos son válidos en un abanico de

posibilidades. Para desarrollar la abstracción suficiente para dar cuenta del conocimiento en general, y humano en particular, se recurre a nociones aplicables a los sujetos como entes cognoscentes pero cuyo generalidad coloca a los sujetos como una entidad, entre otras tantas, capaz de informarse, conocer, comunicarse y relacionarse con su entorno.

En el fondo filosófico, a pesar de no haber autores filósofos de la ciencia o epistemólogos que explícitamente relacionen las doctrinas filosóficas en cuestión con esta epistemología, se encuentran puntos de convivencia entre el empirismo, el idealismo, la fenomenología y el existencialismo, según el autor y el tema. También, aunque muchos de sus orígenes provienen del mundo de las Ciencias Duras, diversas transformaciones han desanclado su evolución posterior de esa pertenencia exclusiva. De allí se ha llegado a juzgar un sentido de asociación entre el positivismo lógico y lo hermenéutico en la relación entre dato positivo e interpretación en el mismo movimiento, señala Galindo (2008).

El ejercicio de dar respuestas científicas a preguntas filosóficas que se encuentra presente en el pensamiento sistémico de cuño biológico como en el lógico-matemático, parece valorable en el sentido de la capacidad de las tradiciones filosóficas modernas, en el caso la alemana, para comprender el mundo. En este sentido, cabe ver que, según lo visto en las otras fuentes, es el idealismo kantiano quien al parecer mejor ha convivido con el racionalismo y que, por ejemplo, Francisco Varela se remite a la doctrina fenomenológica al momento de relacionar su trabajo, perteneciente a la segunda cibernética, con las tradiciones filosóficas.

El autor más relevante al enfoque de este trabajo, por tener en su horizonte formativo a la tradición escolar y académica alemana y por hacer una teoría de lo social que polemiza con el conocimiento de lo social humano en la tradición hermeneútica de las Ciencias Sociales, es sin duda Niklas Luhmann; sin embargo, su obra no está en referencia genealógica con la tradición filosófica mencionada ni la epistemología de la ciencia es su objeto de interés, a pesar del impacto que en la materia ha tenido.

3.3.1. Cibernética

De principio, puede decirse que la presencia del pensamiento alemán en la Cibernética es más científica que filosófica, y ello nos puede ayudar a analizar al

sistema educativo alemán a partir de la reforma de Humboldt para entender la presencia de la formación filosófica de los escolares alemanes.

Conviene aquí seguir la distinción entre una primera cibernética y una segunda cibernética. El carácter transdisciplinario de las mismas sugiere de cualquier modo la complejidad para entender su potencial para la interacción de doctrinas y tradiciones tanto científicas como filosóficas.

El pensamiento de Newton está en el fondo de las condiciones que hacen surgir la Cibernética; en ese sentido, parece sugerir que nos refiramos al empirismo en lo que tiene de compartido con el racionalismo sobre la percepción del mundo como una máquina de mayor magnitud formada por máquinas específicas y sobre el interés de comprender su funcionamiento; dejando la pregunta sobre su naturaleza o sustancia a una descripción de una entidad más amplia, quizá el universo, que permite dicho estado de cosas y la posibilidad de conocerles.

Para Wiener, padre de la primera cibernética, la figura más destacada en la tradición filosófica alemana es Leibnitz. Esto me permite plantear como hipótesis que para esta primera cibernética la idea kantiana de un mundo de las cosas en sí puede ser aceptable mientras ésta describa a la noción de "sistema" como expresión de las cosas en sí⁷ y que los campos de aplicación de la Cibernética como su desarrollo para elaborar máquinas autocorregibles corresponde al mundo de las apariencias.

La segunda Cibernética es la que nos ofrece un frente más amplio al respecto, su referente epistemológico de la ciencia explícito es la filosofía analítica y el positivismo lógico del Círculo de Viena.⁸

El paso de estas dos cibernéticas atestigua dos vertientes de desarrollo de la misma que son complementarios, pero que también han mostrado desarrollos propios y suficientes. Uno de carácter biológico, representado en Varela y Maturana, y otro más matemático-lógico. En el primero se ha desarrollado la convivencia con la fenomenología a través de Varela; en el segundo parece razonable una convivencia entre algunos aspectos del idealismo kantiano como del racionalismo.

⁷ Otro autor a mencionar, pero con nula presencia en la Comunicología Histórica es Ernst Von Glasersfeld

Finalmente, he de señalar la hipótesis de revisar la doctrina de Heidegger como supuesto para una comprensión del mundo como del problema del conocimiento que permite la observación de segundo orden toda vez que para el autor no hay ninguna verdad profunda que liberar en el sujeto individual y que nos corresponde aceptar la arbitrariedad del *Dasein*.

4. Conclusiones

Para desarrollar un estudio de las relaciones entre la Comunicología Histórica y el tratamiento del problema del conocimiento en la filosofía alemana moderna, viene al caso considerar los siguientes señalamientos:

-Las epistemologías filosóficas y las científicas no son plenamente coincidentes; sin embargo, las segundas se explican desde el marco más general de las primeras.

-Las epistemologías científicas presentes en la Comunicología Histórica permiten poner en relación axiomas de las distintas epistemologías filosóficas tanto del pensamiento moderno alemán aquí considerado, el de otros filósofos alemanes de la época como de otras tradiciones filosóficas nacionales.

-La Psicología Social, la Sociología Cultural y la Lingüística son las fuentes que presentan mayor desarrollo teórico desde epistemologías científicas y filosóficas diferentes.

-Las fuentes científicas del paradigma positivista muestran un patrón de convivencia entre el idealismo kantiano con el racionalismo y el empirismo subyacentes a la ciencia positivista fundada en la metáfora biológica.

-La presencia del marxismo en las distintas fuentes científicas de la Comunicología Histórica no se orienta a favor de la comprensión del idealismo ni del tratamiento materialista del problema moderno del conocimiento. Más bien, ayuda a la epistemología positivista como al uso de herramientas interpretativas.

-La Sociología fenomenológica como la Semiótica apuntan de manera muy directa a autores de la filosofía moderna alemana en materia del problema moderno del conocimiento. A saber, Fenomenología e Idealismo kantiano.

-Por su parte, la Sociología Crítica representa la fuente científica que más se articula desde la filosofía moderna alemana en el conjunto de sus doctrinas y la pone en perspectiva de futuro a través de Habermas y Apel.

Bibliografía

Aguirre Fernández de Lara, R., (2006). "La comprensión de la comunicación como actuar sobre otro en escenas y horizontes comunicativos a partir del análisis del discurso". Portal Hacia una Comunicología posible. Textos del tercer grupo. Disponible en:

<http://www.geocities.com/comunicologiaposible3/tbroberto01.htm?200615>

_____ (2007). "Apuntes sobre la trayectoria filosófica de la comprensión del universo como mecanismo: Antecedente cognitivo y cultural para el desarrollo del pensamiento sistémico y cibernético". Dossier de Comunicología. Héctor Gómez Vargas (coord.) Razón y palabra. ITESM Estado de México. Junio-julio 2007, 12(57).

_____ (2008). "Modelado de las relaciones fuentes-dimensiones en la Comunicología Posible a través de la Teoría de las decisiones". Inédito.

Apel, K. O., (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.

Bergson, H., (1976). *El pensamiento y lo moviente*. Madrid: Espasa-Calpe.

_____ (1946). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana.

_____ (1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme.

_____ (2006). *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos aires: Cactus.

Cassirer, E., (2003). *Filosofía de las formas simbólicas, I y II*. Sección de Obras de Filosofía. México: FCE.

_____ (1992). *Antropología filosófica*. México: FCE.

Galindo Cáceres, J., (coord.), (2008). *Comunicación, ciencia e historia. Fuentes científicas históricas hacia una Comunicología posible*. Madrid: McGraw-Hill.

_____ (2008). "Comunicología y Epistemología. El tiempo y las dimensiones sistémicas de la información y la comunicación". Portal Hacia una Comunicología posible. Disponible en:

<http://www.geocities.com/comunicologiaposible1/tbgalindo14.htm>

Habermas, J., (1996) *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.

_____ (1987). *Coneixement i interès*. Barcelona: Edicions 62 y Diputació de Barcelona.

Hobsbawn, E. (1995). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.

- Kant, I., (1950). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Ateneo.
- Leibnitz, G., (1976). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento*. México: UNAM.
- Locke, J., (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires: Aguilar.
- Magee, B., (1990). *Los grandes filósofos*. Madrid: Cátedra.
- Mardones, J. M., (1991). *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Barcelona: Antropos.
- Pierce, Ch. S., (1987). *Obra lógico-semiótica*. España: Taurus.
- _____ (1957). *Essays in the Philosophy of Science*. The American Heritage Series, Bobbs-Merrill Company, NY: Indianapolis.
- Polkinghorne, D., (1983). *Methodology for the Human Sciences*, Albany: State University of New York Press.
- _____ (1988). *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany. Nueva York State: University of New York Press.
- Russell, B., (1903). *Principles of Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1919). *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: George Allen and Unwin.
- _____ (1948). *Human Knowledge*. London: George Allen and Unwin Ltd.